

论《弥勒会见记》的部派归属*

〔德〕延斯－乌沃·哈特曼 著 陈瑞翻译**

中亚出土的佛教文献部派归属为何？这不仅是校订梵语文本的学者孜孜以求的；对于用吐火罗语和回鹘语翻译或创作的著作而言，只要它们广义上或狭义上属于古代佛教文献的范畴，这个问题同样存在。我愿借本次研讨会^①之东风，对《弥勒会见记》的部派归属作一探讨。对此，我将提出一个论点，并就此论点的证明，谈谈我当下的想法。在1982年，为了纪念恩斯特·瓦尔德施密特（Ernst Waldschmidt，旧译林冶），海因茨·贝歇特（Heinz Bechert）在哥廷根举办了一次以“小乘梵语文献的部派归属”为题的研讨会^②。自此，部派归属的问题成为关注的焦点。当时

* Jens-Uwe Hartmann, “Die Schulzugehörigkeit von Maitreyasamitinā-aka und Maitrisimit”, in *Die Erforschung des Tocharischen und die alttürkische Maitrisimit*, eds. Desmond Durkin-Meisterernst, Yukiyo Kasai, and Abdurishid Yakup, Turnhout: Brepols Publishers, 2013. 尽管原文开头区分吐火罗语本的梵语题名 *Maitreyasamitinā-aka* 和回鹘语题名 *Maitrisimit*，但在实际论述中并不区分二者，而且为了行文简洁从第四段开始只使用回鹘语题名，故径译作《弥勒会见记》。——译者注

** 延斯－乌沃·哈特曼（Jens-Uwe Hartmann），慕尼黑大学印度学教授。译者陈瑞翻，莱顿大学区域研究所佛教学博士候选人。

① 这里指的是于2008年4月3-4日于柏林举行的纪念吐火罗语破解一百周年的研讨会，主题为“吐火罗语研究与回鹘语《弥勒会见记》”（*Die Erforschung des Tocharischen und das alttürkische Maitrisimit*）。——译者注

② 会议成果发表于 Bechert, H. (Hrsg.), *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur*, 2 Bde. (Symposien zur Buddhismusforschung, III, 1-2), Göttingen, 1985-1987.

研讨会上的讨论主要基于中亚出土的梵文材料——更确切地说，是丝路北道出土的梵文本，因为大量古代佛教经典的残片在那里被发现。这个课题的出发点是期望找出一些标准（哪怕不是必要条件）来帮助判定，一个文本到底归属于说一切有部（*Sarvāstivādin*），还是根本说一切有部（*Mūlasarvāstivādin*）。因为只有这个问题得到了相对可靠的解答，才能进一步得出，该文本中的词汇到底应该被收入《吐鲁番出土佛教文献梵语词典》（*Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, SWTF）^①，还是可以忽略不计。故这个课题并非单纯发端于增进知识的期望，而在此之外具有一个较为实用性的目的。

该梵语词典在草创阶段（即 20 世纪 50 年代^②）只着眼于收入由瓦尔德施密特等人基于中亚梵语写本所编定的属于经藏的文本，以及处理这些文本的词汇。这一原初设想的范围很快就被拓展开来，首先扩大到了丝路出土的全部经典文献，并就此达到了“三藏”的规模，即囊括属于律藏（*Vinaya*）、经藏（*Sūtra*）和论藏（*Abhidharma*）的文本。这样，该词典所收入的可能是一部完备的文献集成（*Corpus*），这部集成具有如下特征：其一，它很有可能归于说一切有部^③，这在瓦尔德施密特早年对在新疆流传的律典之研究中就已初见端倪^④；其二，它在语言风格上呈现出高度的同质性，格奥尔格·冯西姆松（Georg von Simson）在他 1965 年发表的博士学位论文中十分清晰地展示了这一点^⑤。由此观之，把另外一些文本也收入该词典便不失为一种明智之举，尤其鉴于中亚写本大多残破不堪；而且这些文本虽未见传抄于塔里木盆地，但可以被确证为（或至少被认为很可能）

① *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, begonnen von E. Waldschmidt, hrsg. von H. Bechert, bearbeitet von G. von Simson und M. Schmidt, Band 1ff., Göttingen 1973ff.

② 关于该词典的历史，参见 SWTF, Bd. I, p. XIff.

③ 这一点也体现在该字典最初的标题被添加了“……及说一切有部经典文献”这样的字眼，参见 SWTF《前言》，Bd. I, p. V.

④ Waldschmidt, E., *Bruchstücke des Bhikṣu-Prātimokṣa der Sarvāstivādin*. Leipzig 1926 [repr. Wiesbaden 1979 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, 2)].

⑤ Simson, G. von, *Zur Diktion einiger Lehrtexte des buddhistischen Sanskritkanons*, München 1965 (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft H).

属于说一切有部。这种做法事实上使得诸如此类的文本被编进了《吐鲁番出土佛教文献梵语词典》，同时当然也带来了一种危险，即其所收词汇中多出了某些对中亚有部而言恰恰是非典型的元素。同样的问题在瓦尔德施密特所做的校订本（例如《大般涅槃经》*Mahāparinirvāṇa-sūtra*）中屡见不鲜——他用只在中亚以外流传的写本来补足残片，并依据《甘珠尔》中的藏译平行文本来重构梵本中的阙文。在当时看来，这背后的问题首先是如何区分有部和根本有部的文本，以及如何区分这两个部派的用词。

为了走出这样的困境，找出一些区分的标准显然很有必要，而这无疑是促成前文提到的那场哥廷根研讨会的一个根本动因。对部派归属问题的研究基于北道出土的梵文材料，而这个课题关涉经典文本。这里首先涉及区分有部和根本有部的文本；而在这两个部派的文本之中，只有律典可以被相对清楚地区分开来，而这只是因为至少部分律典的汉译本保留了它们的部派名称。这一观察引出一个至关重要的问题：当我们谈论“部派”的时候，我们在谈论什么？如果仔细看看“部派”这个概念是如何被使用的，我们很快就会发觉，其中包括至少两类完全不同的用法：其一，教义的部派；其二、律典的部派。就后者而言，不同部派的律典不仅存在用词上的差异，更重要的是，它们各自的比丘戒和比丘尼戒的数量和排列次序就不尽相同。总共有六个部派的律典完整地保留了下来（上座部 *Theravāda*、说一切有部 *Sarvāstivāda*、根本说一切有部 *Mūlasarvāstivāda*、化地部 *Mahīśāsaka*、大众部 *Mahāsāṅghika*、法藏部 *Dharmaguptaka*），有一个部派的律典大部分保留了下来（大众部—说出世部 *Mahāsāṅghika-Lokottaravādin*），还有两个部派只有《比丘波罗提木叉戒本》（*Bhikṣuprātimokṣasūtra*）保留了下来（饮光部 *Kāśyapīya*、正量部 *Sāṃmitīya*）^①。在古代印度可能还有更多部派的律典曾经存在过。而从教义上看，大多数（但不一定全部）部派之间存在差异。此外，通常至少还存在一个形式上的标识可以区分这些部派：要么是其传教的地域，要么是其经典文献所使用的梵语或某种俗语^②。

① 参见 Yuyama, A. 汤山明： *Vinaya-Texte*, Wiesbaden 1979。

② 即便这个标准的说服力也相对有限，因为我们常常可以观察到，有些部派的经典语言——例如法藏部和（根本）说一切有部——经历了一个梵语化的过程，这个过程的细节目前很大程度上还无法理解。

通过这个相对较长的导论，下面这些关于《弥勒会见记》部派归属的想法应该会容易理解一些。首先阐明我的论点如下：《弥勒会见记》无部派归属；或者更审慎地说，按照我们目前的知识水平，没有任何证据表明，部派归属这样的现象对《弥勒会见记》这样的著作发挥了区分标识（Unterscheidungsmerkmal）的作用。为了证明这个论点，我将分别考量前面谈到的每一点，看它是否（如果是，在多大程度上）符合《弥勒会见记》的情况。

第一，就我所见，没有任何一个部派的名称出现在《弥勒会见记》的吐火罗语或回鹘语写本之中。至于“毗婆沙师”（Vaibhāṣika）这个术语，下文还将论及。

第二，《弥勒会见记》既非属于律藏的文献，亦非与律藏相关的文献。这一点是显而易见的。虽然其中一个段落常常被解释为建立尼众僧团的记载^①，但这个解释源于误解，故无法提供依据来确证，《弥勒会见记》属于某个律典的部派。

第三，按照一个“经典”^②文本（“kanonischer” Text）所应满足的全部标准，《弥勒会见记》绝非此类文本，至少在狭义上不是。这部著作没有具名的作者，而回鹘语题记说，它是从印度语译为吐火罗语的。然而，我们不知道任何印度底本存在，更不用说梵文本了；而在所有存世的藏经之中，都没有看到这样一部著作。当然，《弥勒会见记》的作者以某些经典文献中的记载为依据，这一点下文会再讨论到。

第四，一些语言上的标准常常被揭示出来，人们认为，它们可以区分部派。但没有任何一个这样的标准可以用来衡量《弥勒会见记》。这些标准主要得自于梵文本，而其中很多涉及同义词（这里面不同部派有不同

① Laut, J. P., “Die Gründung des buddhistischen Nonnenordens in der alttürkischen Überlieferung”, In: I. Baldauf u.a. (Hrsg.): *Türkische Sprachen und Literaturen*, Wiesbaden 1991, 257-274; Pinault, G.-J., “Untémoignage tokharien sur les premières nonnes bouddhistes”, *Bulletin d'Études Indiennes*, 9, 1991, pp.161-194.

② 当然，“经典”（Kanon）这个概念会产生一系列的定义问题。为了避免这些问题，这里将它当作“三藏”（Tripiṭaka）的同义词来使用。

的用词偏好)或者语法形式^①。而在一个译本中,所有这些都看不到了。此外,《弥勒会见记》貌似没有办法追溯到一个梵语底本,所以不能想当然地认为其吐火罗语或回鹘语的文句会反映此类梵语上的差别。那么,在语言上所剩下的,就只有某些从梵语或俗语借入的词汇了。这些借词中典型的例子就是律典中诸聚戒的概念,因为不同部派的律典对某些聚戒名称的写法不同^②。但没有任何此类概念在《弥勒会见记》中出现过。尽管这部著作所包含的借词数量并不算少,但我们无法找出此类可以区分部派的术语。

第五,既然诉诸语言上的标准是徒劳无功的,让我们来看看,教义上的标准是否可以有所助益。在我所能辨识的范围内,《弥勒会见记》并不包含任何专属于特定部派的理念或者教条。事实上,这也并不奇怪。这些彼此针锋相对的教条往往围绕着某些可以区分部派的教理问题而保存在特定的著作之中,比如阿毗达摩(*Abhidharma*)。但《弥勒会见记》跟阿毗达摩无关。从这部著作的结构和布局来看,根本无从想见,作者(们)意在传授教义上的精微之处。话虽如此,某些教义上的观点当然也渗透进了这样一部著作之中。下文我们将再次回到这一点。

① 可以用一个有名的例子来说明这一点,此即所谓的 *yena ... tena* 结构,其表达的是地点的转换。参见 Simson, G. von, “Zur Phrase *yena ... tenopajagāma/upetya* und ihren Varianten im buddhistischen Sanskrit”, In: H. Härtel hrsg., *Beiträge zur Indienforschung, Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet*. Berlin 1977 (Veröffentlichungen des Museums für indische Kunst Berlin, 4), 479-488。例如,某人前往佛陀处,梵语作 (1) *yena bhagavā s tenopajagāma upetya ...* 抑或 (2) *yena bhagavā s tenopasa krānta upasa kramya ...* “世尊在哪里,他去往那里;到达之后……”。例 (1) 使用词根 $\sqrt{\text{gam}}$, 例 (2) 使用词根 $\sqrt{\text{kram}}$; 例 (1) 的动词形式为完成时第三人称单数, 例 (2) 用过去分词来承担主动词 (das finite Verbum) 的作用。例 (1) 习见于中亚出土的梵本, 而例 (2) 一般出现于吉尔吉特 (Gilgit) 梵本; 故有人曾想就此推论: 例 (1) 为说一切有部所偏好的形式, 而例 (2) 为根本说一切有部所偏好的形式。在我看来, 两者之间乃是区域性的差异, 所表明的是编纂过程的不同, 而无关部派归属。

② 至少人们迄今为止这么认为。一个特别明显的例子要数第三聚戒“波逸提”: 上座部写作 *pācittiya*, 说一切有部写作 *pātayantika*, 根本说一切有部写作 *pāyattika*, 法藏部写作 *pācittika*, 大众部 - 说出世部写作 *pācattika*, 参见 Hinüber, O. von, “Die Bestimmung der Schulzugehörigkeit buddhistischer Texte nach sprachlichen Kriterien”, In: H. Bechert hrsg., *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur* (Symposien zur Buddhismusforschung, III,1), Göttingen 1985, 63。与此相对的是克劳斯·维勒 (Klaus Wille) 的观察, 后者指出, 这里的实际情况比人们过去所设想的更为复杂, 而这些术语不一定能作为部派区分的标识, 参见 Wille, K., “Buddhist Sanskrit Sources from Khotan”, In: S. Karashima (辛島静志), K. Wille (Hrsg.), *The British Library Sanskrit Fragments*, vol. II, Tokyo, 2009, 50f。

第六，最后一个问题是，能否找到其他体现部派归属的形式上的标准，譬如特定概念条目的排列次序和结构。其中一个例子便是时常出现的三十二大人相 (*mahā-puruṣalakṣaṇa*)：在季羨林刊布的焉耆出土的吐火罗语 A 写本中，诸大人相的次序与《大本经》(*Mahāvadānasūtra*) 中经典段落 (*locus classicus*) 的次序完全吻合^①。只有一个例外，即第 22 号与第 23 号大人相的次序颠倒了；但因二者都涉及牙齿，这一出入并无深意。然而，在回鹘语本中，诸大人相的次序就远没有那么吻合了^②。人们可以推论说，吐火罗语本中的条目是从一个和《大本经》以及中亚有部相关的原始材料中借来的。但从中又能得出什么呢？采用特定的大人相的次序真的体现了特定的部派归属吗？不大可能。这至多只是透露了某些可能的材料来源；如果考虑到《弥勒会见记》可能成立的环境，那么这些材料来源便不足为奇了。

虽然这部著作本身显然没有提供任何部派归属的线索，但部分突厥学者不这么看，他们称它为一部“佛教毗婆沙部 (*Vaibhāṣika-Schule*)”的著作^③。不过在我看来，之所以会得出这样的部派归属 (结论)，是因为他

① Ji Xianlin (季羨林) in collaboration with W. Winter, G.-J. Pinault, *Fragments of a Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṣaka of the Xinjiang Museum, China*, Mouton de Gruyter, 1998, 83f., 115; 参见 Waldschmidt, E., *Das Mahāvadānasūtra*, Teil I-II, Berlin 1953-1956, 章节 6b.2-33, 以及 Fukita, T. (吹田隆道), *The Mahāvadānasūtra. A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan* Göttingen, 2003, 78.3-84.7.

② 参见季羨林前揭书, 87; 另参 Geng Shimin (耿世民), H.-J. Klimkeit, *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit*, Teil I-II, Wiesbaden 1988, 304ff. 以及 Geng Shimin (耿世民), J. P. Laut, G.-J. Pinault, “Neue Ergebnisse der Maitrisimit-Forschung (II): Struktur und Inhalt des 26. Kapitels”, *Studies on the Inner Asian Languages*, 19, 2004, 29f.

③ 葛玛丽 (Annemarie von Gabain) 在她编的影印本 (Gabain, A. von, *Maitrisimit. Faksimilie der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*, I, Berlin, 1957; Gabain, A. von, *Maitrisimit. Faksimilie der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*, II, Berlin, 1961) 标题中指称这部著作如是，后人多从之，例如：Tekin, □., *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule*, Teil I-II, Berlin 1980, 以及 Geng Shimin (耿世民), H.-J. Klimkeit, J. P. Laut, “Die Weltflucht des Bodhisattva”, *Das 13. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit*, *Altorientalische Forschungen*, 1991, 18, pp.264-296。在她编的影印本卷二的引言部分，葛玛丽说这部著作是“由一个来自焉耆的名叫 Āryacandra 的毗婆沙师所作” (p. 14)；而在提到阿罗汉世友 (Vasumitra) 的时候，她似乎又倾向于把它归于说一切有部 (p. 16)。《弥勒会见记》中菩萨世友的传说，见 Tekin 前揭书，第 63 页。

们将这部著作中某些毫不相干的信息断章取义且错误地联系了起来。为了说明真相，我将引用耿世民和汉斯－约阿希·姆克林凯特（Hans-Joachim Klimkeit）所校订的回鹘语《弥勒会见记》哈密本前五品的引言部分^①。该书于第4页提到前五品的题记时，说道：“由这些题记可知，这部回鹘语的毗婆沙部的著作是从‘吐火罗语’（*toxri tili*）翻译成‘突厥语’（*türk tili*）的……”此言谬矣。这些题记提到了翻译没错，但并没有提到这是一部“毗婆沙部的著作”，而只是说“深解一切论典、饮过毗婆沙论甘露的圣月（*Āryacandra*）”把这部著作从印度语翻译成“吐火罗语”（*die Toxri-Sprache*），仅此而已^②。类似的修饰语也出现在希纳西·泰金（*□inasi Tekin*）所校订的第一品前的序品中^③。在好几处地方，这个译者甚至被称为“菩萨、毗婆沙师圣月”^④。有趣的是，有一处还称他通晓《顺正理论》（*Nyāyānusāra*）及诸余论^⑤。《顺正理论》是一部全文仅存于汉译的阿毗达摩论书，众贤（*Sa□ghabhadra*）所造；后者也名列《弥勒会见记》序品里的诸多造毗婆沙论的论师之中。这部论曾在中亚颇为流行，这于若干梵本残片^⑥和一部回鹘语译本^⑦中可见一斑。它完全属于说一切有部的阿毗达摩传统，且“意在彻底驳斥《俱舍论》（*Abhidharmakośabhā□ya*）及重振迦湿弥罗说一切有部—毘婆沙部的正统”^⑧。无论《弥勒会见记》中圣月名字前面的“毗婆沙师”（*Vaibhā□ika*）的确切含义为何——特别是当它

① Geng Shimin (耿世民), H.-J. Klimkeit, *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit*, Teil I-II, Wiesbaden, 1988.

② 参见 Geng Shimin (耿世民), H.-J. Klimkeit, *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit*, Teil I-II, Wiesbaden, 1988, p.113, 以及 Tekin 前揭书, 第 61、75、99 页。

③ Tekin 前揭书, 33。作为一部研究早期回鹘佛教的专著, Laut, J. P. 的 *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler* (Wiesbaden, 1986) 并没有讨论“毗婆沙部”（*Vaibhā□ikas*）。

④ Tekin 前揭书, 第 105、112、116、177、198、215、223 页。

⑤ Geng Shimin (耿世民), H.-J. Klimkeit, “Das 16. Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit”, *Journal of Turkish Studies*, 9, 1985, p.112.

⑥ 刊布为第 1885 号及随后几号残片, 参见 Wille, K., *Sanskrihtandschriften aus den Turfanfunden*, Teil 8, Wiesbaden 2000, pp.75-86。

⑦ 参见 Willemsen, Ch., B. Dessein, C. Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Leiden etc. 1998, p.246, 注 319。

⑧ Willemsen 等人前揭书, 第 240 页。

跟“菩萨”这样的称号并列的时候——这个概念肯定没有宣示这部著作的部派归属的含义，因为它所修饰的是译者，而非作者^①。此处，“毗婆沙师”或许是“说一切有部”的同义词，并有可能指一个在《大毗婆沙论》(*Mahāvibhāṣā*)的传统中系统学习过阿毗达摩的义学僧。

我们终究不知道，《弥勒会见记》这样的著作是出于何种意图以及为何种受众群体所创作的。对此我们只能猜测；而这尤其适用于《弥勒会见记》，至少吐火罗语本的标题已经表明它是一部戏剧(*nāṭaka*)。显然，其作者所念兹在兹的，不是让受众（不论读者、听众或观众^②）了解一个特定的早期佛教部派的教理内容。诚然，这部著作含有某些教理内容，但这些内容明显有不同的材料来源，因此，与其追问部派归属，不如追问那些非早期佛教特色的元素或许更为有趣。如果我们能至少大致地界定这部著作成立的时间，那么这在某种程度上可以告诉我们，在它所成立的地区，当时的佛教徒们事实上有哪些最新的观念。因为我们大可以设想：一部戏剧，相对于一个为硕学而作的教义上的文本，更能反映时代思潮和最新的发展动态。因此，我斗胆提出一个更进一步的论点，即一个类似《弥勒会见记》这样的著作脱胎于各种不同来源的材料，并且代表某一类型的佛教——在这种佛教中，不仅部派归属不（再）重要，而且小乘（如果这个概念可以暂时用一下的话^③）和大乘之间的界限也开始模糊。这一点可以通过一些例证来说明。

在焉耆出土的吐火罗语 A 写本中，“阿罗汉一辟支佛一佛”这一

① 鉴于印度底本尚告阙如，人们自然会怀疑，这里“译者”的称号或许有比单纯的翻译工作更多的含义。

② 关于回鹘语本是否曾经用作演出剧本的问题，参见 Röhrborn, K., “Die alttürkische Maitrisimit - Textbuch für theatralische Darstellungen?”, In: K. Röhrborn, W. Veenker (Hrsg.), *Memoriae Munusculum. Gedenkband für Annemarie v. Gabain*, Wiesbaden, 1994, pp.99-103。

③ “小乘”(*Hīnayāna*)系大乘信徒对印度主流的部派佛教的蔑称，其作为一种术语本身的历史性和清晰度是很成问题的。因为事实上，没有任何佛教徒会自称“小乘”；而被称为“小乘”的佛教徒各自所信仰的佛教也是千差万别的。对此，西方学者多有反思，并尽量回避使用这一术语，而代之以“声闻乘”(*Śrāvakayāna*)、“部派佛教”(*Nikāya-Buddhism*)或“主流佛教”(*mainstream Buddhism*)等。故哈特曼教授此处只是“暂时”使用这个术语，作为一种“方便”，意在强调其与“大乘”的区别。——译者注

序列作为可以分别证得的“位阶”(rank)^①出现^②，而这可能已经指向于某种或许并非惟属于大乘的思想资源。正是这种思想资源在《弥勒会见记》中构成了解脱之道(Erlösungslehre)的核心元素。葛玛丽(Annemarie von Gabain)曾指出，《弥勒会见记》具有某种“大乘式的编排”(mahāyānistische Ausgestaltung)^③。这并非没有原因。乔治·让·皮诺(Georges-Jean Pinault)在他提交本次研讨会的论文中重构了著名的以“恒河沙数”(gaṇgāvāluka)为中心的诸佛数量的套话(见本书^④第219页皮诺对THT 906 r7的讨论;另参MaitriHami IX, 15A23ff.);无论这个套话还是无量诸佛的观念,都是大乘经(Mahāyānasūtras)所特有的元素。将菩萨的位阶视作值得追求的宗教目标——而这也是大小乘之间的根本差别之一——固然在《弥勒会见记》中难觅踪影,但焉耆出土的吐火罗语本中又有一个段落,其中有这样一句话:“□□(给予)无以伦比的太子位作为奖赏”,此处可以参看回鹘语哈密本中的如下字句:“现在我让你取得了太子(直译:儿子—国王)位。”^⑤校订写本的诸位学者没有深入讨论此处“太子”一词,因为将弥勒视作释迦牟尼的继承人乃司空见惯之事;但它至少可以使人联想到“大乘太子”(mahāyāna-yuvarāja)这个概念,而后者是一个常见的对菩萨的美称。在焉耆出土的写本中,此前紧挨着的就是一句对未来辟支佛的授记(vyākaraṇa)^⑥,这两者都与《广赞功德赞》(Varaṇhavarāṇa)中的一韵有关(该佛赞为摩咥里制吒Mātṛceṇa所造,于

① 此处的“位阶”(rank),吐火罗语A作-(ś)parā (B perne),系早期伊朗语借词(同源例见Avestan xʼarənah),参见Tremblay X, “Irano-Tocharica et Tocharo-Iranica”, In: BSOAS 68(3), Cambridge 2005, p. 425。——译者注

② 参见季羨林前揭书,第131页。

③ Gabain, A. von, *Maitrisimit. Faksimilie der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṇika-Schule*, I, Berlin, 1957, p.31; 见引于Geng Shimin (耿世民), H.-J. Klimkeit, J. P. Laut, “Die Weltflucht des Bodhisattva”, Das 13, “Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit”, *Altorientalische Forschungen*, 1991 (18), p.268。

④ 这里指的是于2014年于Brepols出版社刊行的会议同名论文集,皮诺教授的文章题为《回鹘语本〈弥勒会见记〉对阐释吐火罗语平行文本的贡献》(Contribution de Maitrisimit à l'interprétation de textes parallèles en tokharien),页码为183-234。——译者注

⑤ 季羨林前揭书,第97页以及耿世民、Klimkeit前揭书,第279页。

⑥ 季羨林前揭书,第97页下半;又参见耿世民、Klimkeit前揭书,第137页。

中亚亦十分流行)^①。此处值得一提的是，虽然这个明显带有大乘色彩的观念出现在《广赞功德赞》之中，但后者既不含有任何具体的大乘内容，也不与任何部派有丝毫的关联。这样看来，这种开放性（Offenheit）正是此类著作的一个特征——它大概解释了为何像《广赞功德赞》这样一部佛赞于公元后一千年内成功地让整个佛教世界为之倾倒；但它绝不仅限于佛赞。

我还将举两部著作为例来说明这种开放性的不同方面。其一即所谓的“中亚《禅经》”（Yogalehrbuch）。这个实用性的文本非常有趣，且很可能成立于中亚；其文句显然并未确定，因而有多个版本流通，正如最新发现的残片所暗示的那样。它包含了禅修实践的观想指南，肯定不属于经典文献。乍看之下，倒像是一部小乘的著作。校订写本的迪特尔·施林洛夫（Dieter Schlingloff）就曾认定，这个文本“就其基本的教义和传说而言并未超出已知的有部教法的范畴”^②。但施林洛夫也强调了其“伦理立场反映了菩萨这一理念（Bodhisattva-Ideal），后者是诸多大乘文献所观照的中心”。其中最引人注意的或许是这样一处：禅修者出于大悲心（mahākaruṇā）而停驻，没有进入涅槃之城而一去不返^③。这是经典的作为救度者的菩萨的立场：菩萨为了救度众生而推迟了自己的涅槃。这里我们看到，一部这样的著作如何在中亚吸纳了新的元素：这部著作其实相当“传统”，但并不拘泥于特定的教义，其所代表的首先显然是活的佛教；而这些元素使得某些我们“老生常谈但未加质问的分类范畴彻底模糊不清了”^④。

另一个完全不同的例证即《弥勒授记经》（Maitreyavyākaraṇa），讲的同样是这位未来佛的事。包裹在现在佛释迦牟尼所说授记的外衣之

① 《广赞功德赞》（Varaṇārhavarāṇa）8.23: *pratyekabodher āyatyām apare bhājanīkātā / abhiṇīkātā mahāyāna-yauvarājye 'pare vare* // 23 “（一些）其他人会在未来成为独觉菩提之法器。（而另一些）其他人被灌顶于显赫的大乘太子位”，见 Hartmann, J.-U., *Das Varaṇārhavarāṇastotra des Mātīceṇa*, Göttingen, 1987, pp.245–246。与之相对应的是《弥勒会见记》第四品的题目“继承者加冕礼的完成”，见耿世民、Klimkeit 前揭书，第9页。

② Schlingloff, D., *Ein buddhistisches Yogalehrbuch. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1964 unter Beigabe aller seither bekanntgewordenen Fragmente*, Hrsg. von J.-U., Hartmann und H.-J. Röllicke, München, 2006, pp.xiii, 10.

③ Schlingloff 前揭书，pp.169–172, 311。

④ Schlingloff 前揭书，p.xiii。

中，这首长达近百韵的诗歌不仅描述了未来佛弥勒的下生和生平事迹，还有众生如何转生在弥勒诸会之中的方法。这部短小的著作显然成立得太迟，以至于无法进入任何像“三藏”这样的印度佛典总集之中。但它深受重视或者说大受欢迎，以至于得到了准经典的地位：无论是藏文的《甘珠尔》还是汉文的《大藏经》都将这部著作收入了经部之中。它没有包含任何具体的大乘元素，但一个尼泊尔写本的题记将其称为“大乘经”（Mahāyānasūtra）^①。而这也以另一种方式揭示了，这些我们用来编排文献的基本分类法往往是多么的问题重重。如果上文所呈现的这些想法是正确的，那么追问很多著作（其中包括《弥勒会见记》）的部派归属乃至大小乘归属都是徒劳的，因为这样的追问所针对的是某些分类法，而这些分类法对它们的作者以及受众显然没有现实性，或者至少没有实践上的意义。

责任编辑：李灿

① 详见 Hartmann, J.-U., “Maitreyavyākaraṇa”, In: J. Braarvig, P. Harrison, J.-U., Hartmann, K. Matsuda (松田和信), L. Sander (Hrsg.), *Buddhist Manuscripts*, vol. III, Oslo, 2006, p.7, 注 2。